

MUATAN NILAI-NILAI MULTIKULTURAL DAN ANTI-MULTIKULTURAL DARI MIMBAR MASJID DI KOTA SOLO

Multiculturalism and Antimulticulturalism From Pulpits of Mosques

ZAKIYUDDIN BAIDHAWY

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri
(STAIN) Salatiga
Jln. Tentara Pelajar No. 2 Salatiga
50721
Telp. (0298) 323706 Faks. (0298)
323433
e-mail : profetika@yahoo.com
Naskah diterima : 8 Juli 2014
Naskah direvisi : 2-18 Oktober 2014
Naskah disetujui: 17 Nopember
2014

ABSTRACT

This research aims to identify the scope of religious sermons and materials in different mosques in Solo, and identify multicultural and anti-multicultural aspects presented in sermons. Using qualitative method and content analysis, the research found the following conclusions: First, the diversity of communities—ethnic, cultural, or religious—has received little attention from the preacher at various mosques and majelis taklim. Second, in addition to multicultural values, sermons and religious lectures contains some values of anti-multicultural, such as prejudice and stereotypes against other groups, particularly in relation to the non-Muslim and western countries. Third, the sermons material and religious lectures implied the intensity of purification. Along with the movement, religious preaching implied resistance to local culture (Java), which is considered as the main source of religious impurity. Finally, the development trend of Islam in Solo implies religious radicalization as reflected in hostility towards the local culture, foreigners and non-Muslims.

Keywords: multiculturalism, antimulticulturalism, radicalism, mosque, religious speech

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi lingkup materi khotbah agama dan khotbah di masjid-masjid dan majelis taklim di Solo, dan mengidentifikasi aspek-aspek multikultural dan anti-multikultural yang disampaikan dalam khotbah dan ceramah. Riset ini menggunakan metode penelitian kualitatif dan analisis isi. Studi ini menemukan kesimpulan sebagai berikut: Pertama, keragaman masyarakat—etnis, budaya, atau agama—mendapat sedikit perhatian dari pengkhotbah di berbagai masjid dan majelis taklim. Kedua, di samping nilai-nilai multikultural, khotbah dan ceramah keagamaan berisi beberapa nilai-nilai anti-multikultural, seperti prasangka dan stereotip terhadap kelompok lain, khususnya dalam hubungan dengan non-Muslim dan negara-negara barat. Ketiga, materi khotbah dan ceramah keagamaan tersirat intensitas gerakan pemurnian. Seiring dengan gerakan, berkhotbah keagamaan tersirat perlawanan terhadap budaya lokal (Jawa), yang dianggap sebagai sumber utama ketidakmurnian agama. Akhirnya, perkembangan Islam di Solo menyiratkan kecenderungan radikalisasi agama sebagaimana tercermin dalam sikap permusuhan terhadap budaya lokal, orang asing, dan non-Muslim.

Kata kunci: multikulturalisme, anti-multikulturalisme, radikalisasi, masjid, ceramah keagamaan

PENDAHULUAN

Solo adalah tipikal kota multikultural. Kota ini dikenal dalam lintasan sejarah pergolakan bangsa sebagai tempat persemaian benih-benih gerakan nasionalisme, sosialisme dan keagamaan. Di daerah ini, tidak saja dijumpai pergulatan politik di bawah kekuasaan keraton dan kompeni, namun juga tempat munculnya tunas-tunas gerakan nasionalisme. Selama seperempat pertama abad ke-20, Solo dan wilayah-wilayah sekitarnya menyaksikan kemunculan dan kehancuran partai berikut perhimpunan politik, seperti Syarikat Islam, Insulinde, National-Indische Partij, PKI, dan Sarekat Ra'jat. Kota ini juga melahirkan banyak tokoh penting, seperti Presiden pertama RI Soekarno, aktivis dan jurnalis radikal Marco Kartodikromo, sosialis ternama Tjipto Mangunkusumo, dan komunis terkemuka Haji Mohammad Misbach (Shiraishi, 1990).

Radikalisme berbasis etnik juga menggambarkan dinamika sosial Solo sebagai akibat dari fragmentasi sosial dan kontak etnisitas, di satu sisi, dan status ekonomi, kekuasaan politik, keragaman kultur dan agama, serta tingkat pendidikan di sisi lain (Nurhadiantomo, 2004; Mulyadi and Soedarmono, 1999; Rummelink, 1994). Ada beberapa peristiwa konflik etnik antara Jawa-Cina dan Jawa-Encik (keturunan Arab), sekaligus juga antara penduduk pribumi dan non-pribumi (yaitu antara Jawa dan non-Jawa).

Radikalisme berbasis keagamaan di Solo terus membentuk hubungan-hubungan sosial sebagaimana dicatat oleh media internasional sejak kejatuhan Soeharto pada medio 1998 (Fananie, 2002; Fananie and Sabardilla, 2000). Sebagian organisasi massa Islam terlibat aktif dalam aksi-aksi sosial, seperti protes menentang Pendeta Wilson, tuntutan agar diskotik dan klub-klub malam tutup selama bulan Ramadhan, penentangan terhadap invasi militer Amerika Serikat ke Irak, dan tuntutan penerapan syariah di Indonesia.

Radikalisasi Islam juga menjadi lebih nyata setelah peristiwa bom Bali pada 12 Oktober

2001. Solo dianggap sebagai tempat persemaian (*breeding ground*) Islam radikal yang memiliki jaringan dengan Jamaah Islamiyah dan teroris internasional, termasuk dengan KMMM (Kelompok Militer Muslim Malaysia). Para pelaku pengeboman di Bali dan di berbagai tempat lainnya disinyalir memiliki keterkaitan dengan Ustaz Abubakar Ba'asyir, yang merupakan pemimpin Pondok Pesantren Al-Mukmin Ngruki dan sekaligus imam Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Jamaah Ansorit Tauhid (JAT).

Radikalisasi telah menjadikan ruang-ruang dan aktivitas sosial-keagamaan sebagai wilayah kontestasi bagi kelompok-kelompok radikal. Masjid-masjid di berbagai tempat menjadi lahan perebutan pengaruh antara kelompok-kelompok radikal dan moderat. Muhammadiyah dan NU adalah dua organisasi sosial-keagamaan yang sering menjadi korban karena sebagian masjid milik mereka direbut oleh kelompok Salafi radikal. Dari masjid-masjid pula kelompok-kelompok Salafi radikal melakukan penyebaran pengaruh kepada masyarakat lebih luas melalui ceramah-ceramah dan pengajian-pengajian (al-Makassary & Gaus, 2010).

Uraian di depan menunjukkan bahwa Solo merupakan suatu representasi dari realitas pluralisme dan multikulturalisme yang belum dikelola secara baik. Di satu sisi, terdapat kelompok-kelompok Islam yang moderat, atau bahkan cair, tetapi di sisi lain juga terdapat kelompok-kelompok Islam garis keras atau radikal, yang sebagian berakar dari masjid-masjid dan kelompok-kelompok laskar dan pengajian. Meski Solo belum mempunyai sejarah konflik sosial antarkelompok dalam Islam, kecuali perkelahian antarpendukung partai Islam, kenyataan keragaman corak keagamaan tersebut merupakan potensi konflik yang besar, terutama bila proses militansi dan radikalisasi disalahgunakan untuk tujuan-tujuan politik kekuasaan. Perbedaan dan keragaman baik antaragama maupun intra agama belum mampu menciptakan ruang bersama untuk berdialog dan bekerjasama.

Kajian ini dimaksudkan untuk menjawab beberapa persoalan pokok terkait dengan: bagaimana mengidentifikasi lingkup materi khotbah/ceramah di mimbar masjid-masjid yang berbeda di Solo, terkait dengan aspek-aspek multikultural dan anti-multikultural. Serta apakah materi khotbah/ceramah di mimbar masjid kota Solo berkontribusi terhadap munculnya radikalisme keagamaan?

Asumsi yang dapat diajukan adalah bahwa ceramah keagamaan di berbagai masjid dan majelis taklim di Solo lebih bersifat normatif, menekankan pada kesalehan individual, dan kurang mengedepankan isu-isu yang terkait dengan hidup bersama dalam pluralisme dan multikulturalisme (*living together in pluralism and multiculturalism*), sehingga kurang memberikan ruang toleransi terhadap bermacam-macam perbedaan, baik etnik, agama maupun subkultur.

Adapun manfaat yang diharapkan dari penelitian ini adalah sebagai berikut: hasil penelitian ini dapat menambah khazanah ilmu pengetahuan, terutama informasi yang terkait dengan muatan ceramah keagamaan Islam di Solo; dan hasil penelitian ini dapat menjadi rujukan bagi upaya-upaya untuk meningkatkan toleransi, baik antarkomunitas Muslim maupun antara komunitas Muslim dan komunitas agama lain.

Isu tentang radikalisme, fundamentalisme keagamaan dan multikulturalisme masih menjadi tema penting sejak dekade 90-an hingga kini. Kajian-kajian seputar isu ini juga terus berkembang pesat. Beberapa di antaranya dapat disebutkan di sini. Studi mengenai hubungan pendidikan agama dan multikulturalisme dikemukakan dalam karya Baidhawiy (2005). Karya ini mengungkapkan betapa pentingnya mengenali ideologi yang berperan di balik pendidikan agama. Sejauh ini ideologi yang bermain di belakang pendidikan agama merentang dari eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme dan multikulturalisme. Sayangnya kebanyakan pendidikan agama yang berjalan di Indonesia lebih banyak diwarnai eksklusivisme, sehingga

berpengaruh terhadap lahirnya pandangan, sikap dan perilaku radikal di kalangan siswa-siswi. Sesuai dengan kebutuhan ini, pendidikan agama dipandang perlu menerapkan paradigma multikulturalisme.

Karya Nur Syam (2009) menganalisis tentang berbagai tantangan multikulturalisme dalam kehidupan bangsa Indonesia. Menurutnya, tantangan multikulturalisme bisa datang dari dua arah yang saling berlawanan: globalisme dan fundamentalisme. Globalisme cenderung merengkuh bangsa-bangsa dalam keseragaman, sementara fundamentalisme condong menarik bangsa-bangsa ke dalam parokialisme dan primordialisme. Yang pertama mendorong umat manusia lebur dalam identitas mondial yang tunggal, dan yang terakhir menarik diri dalam kungkungan identitas partikular.

Pandangan para pemuka agama mengenai multikulturalisme dan cara mengatasi fundamentalisme agama menjadi fokus studi Aulia (2009). Kajian ini memperlihatkan fakta bahwa sebagian pemuka agama masih asing dengan gagasan multikulturalisme, dan sebagian lain bahkan anti-multikulturalisme karena mereka memandangnya sebagai *-isme* yang datangnya dari Barat dan identik dengan pluralisme. Padahal paham pluralisme—bersama dengan paham sekularisme dan liberalisme—telah diharamkan oleh fatwa MUI pada Juli 2005. Namun optimisme masih ada dan datang dari para pemuka agama berhaluan moderat yang mayoritas berasal dari kalangan Muhammadiyah dan NU. Mereka inilah yang dapat diharapkan sebagai garda depan dalam gerakan *counter-radicalism*.

Bagaimana radikalisme keagamaan mesti diatasi, kajian Baidi (2010) dapat menjadi salah satu alternatif jawabannya. Menurut penulisnya, masyarakat Indonesia yang multikultural dan multireligi memang ibarat pedang bermata dua. Di satu sisi keragaman itu merupakan berkah, dan dapat pula menjadi laknat di sisi lain. Karenanya, bangsa Indonesia perlu menggali dan mendorong nilai-nilai

agama sebagai sumber dan pendekatan dalam mengatasi konflik sosial. Agama, Islam utamanya kaya dengan khazanah dan nilai kerukunan, toleransi dan penghargaan atas perbedaan dan keragaman. Semua itu merupakan modal sosial penting untuk membangkitkan kesadaran multikultural dalam bingkai persatuan NKRI.

Dukungan terhadap multikulturalisme dan bagaimana peran kelekatan, kebanggaan, dan komitmen terhadap kelompok agama (i.e. identitas keagamaan) merupakan pokok telaah dari studi Burhan (dkk, 2013). Kajian atas kelompok-kelompok keagamaan di Sumatera Utara ini menemukan rendahnya dukungan atas multikulturalisme. Orientasi mereka berpotensi mengarah pada hubungan konfliktual dan problematikal, yakni orientasi akulturasi asimilasi, segregasi, dan eksklusif. Mereka juga menunjukkan persepsi ancaman antarkelompok agama yang tinggi. Individu-individu yang memiliki identitas keagamaan yang tinggi cenderung untuk mempersepsikan kelompok lain sebagai ancaman.

Berbeda dari dan melengkapi kajian-kajian di atas, studi ini mencoba melihat intensitas muatan multikulturalisme dan anti-multikulturalisme dalam ceramah-ceramah keagamaan dan bagaimana ceramah-ceramah itu menjadi wahana sosialisasi atas paham-paham dan gerakan radikal yang berkembang di kota Solo.

Keberadaan masyarakat dengan individu-individu yang beragam latar belakang agama, etnik, bahasa, dan ras bukanlah fenomena khas Barat. Robert W. Hefner (1998: 6) menegaskan bahwa fenomena masyarakat dengan keragaman agama, etnik, bahasa, dan ras dalam sebuah negara atau kerajaan pernah terjadi di Kerajaan Mughal India, Usmani di Asia, dan Majapahit di Jawa. Dapat dikatakan bahwa multikulturalisme bukanlah fakta yang unik pada abad modern ini.

Konsep multikulturalisme kali pertama diwacanakan di Amerika dan negara-negara Eropa Barat oleh para cendekiawan, tidak lain untuk meningkatkan derajat manusia dan kemanusiaannya (Suparlan, 2002: 2-3). Dalam

konsep multikulturalisme dikandung mosaik yang mencakup semua kebudayaan dari masyarakat-masyarakat yang lebih kecil (*microculture*) yang membentuk terwujudnya masyarakat yang lebih besar (*macroculture*) (Gollnick, 1983: 23).

Dalam wacana kontemporer, multikulturalisme pada awalnya dipahami sebagai "istilah yang mengandung pengertian ras, gender, etnik, kelas, dan alternatif gaya hidup" (Aldridge, 2002). Gollnick (1983: 22-3) mendefinisikan multikulturalisme sebagai "keadaan di mana seseorang telah menguasai pengetahuan dan mengembangkan keterampilan (*skill*) yang diperlukan untuk merasakan bahagia dan berkomunikasi secara efektif: (1) kepada orang lain yang memiliki kebudayaan berbeda, dan (2) dalam berbagai situasi yang melibatkan kelompok orang dengan latar belakang kebudayaan yang beragam." Konsep Gollnick memberi ruang kemungkinan untuk hidup bersama (*living together*) antarindividu yang berbeda-beda latar belakang etnik, budaya, dan agamanya.

Berkaitan dengan peluang untuk hidup bersama, Mahayana (2001) menegaskan kehadiran multikulturalisme bertumpu pada dua keyakinan bahwa: semua kelompok budaya secara sosial dapat diwujudkan, direpresentasikan, dan hidup berdampingan; dan rasisme dapat direduksi oleh penetapan citra positif keanekaragaman etnik dan melalui pengetahuan kebudayaan-kebudayaan lain. Ricci (2002) melengkapinya dengan unsur-unsur keragaman (*diversity*), kesetaraan (*equality*), dan penghargaan (*respect*). Senada dengan Ricci, Blum (2002: 19) menyebutkan tiga nilai: menegaskan identitas kultural seseorang; menghormati dan berkeinginan untuk memahami dan belajar tentang (dan dari) kebudayaan-kebudayaan lain; serta menilai dan merasa senang dengan perbedaan kebudayaan itu sendiri.

Dalam perspektif Islam, Sachedina (2001: 11) memetakan dimensi-dimensi sosial-politik dalam doktrin Islam dan praktiknya ke dalam tiga kelompok: nilai kesatuan kemanusiaan (*the unity of humankind*), kompetisi dalam kebaikan (*competition in good works*), dan seruan untuk

memberikan maaf kepada orang lain (*forgiveness toward humankind*).

Hussain (2003: 253-58) mengemukakan bahwa Islam pertama kali hadir dan berkembang pada masyarakat yang sangat pluralistik dan politeistik. Baik di Mekkah maupun di Madinah, Islam merupakan tradisi keagamaan minoritas di tengah-tengah tradisi Kristen, Yahudi, dan Zoroaster. Bedanya, ketika di Mekkah Islam menempati posisi minoritas yang tertindas dan dimarginalkan, sementara ketika di Madinah, meskipun menempati posisi minoritas, Islam dapat hidup berdampingan secara damai dengan komunitas non-Muslim.

Di pihak lain, Lawrence (1999: 1) mencatat bahwa peradaban Islam dibentuk oleh beragam kebudayaan Arab, Persia, Turki, Bengal, Punjab, Sindhi, Maghribi (Afrika Utara), Afrika Barat, Asia Tengah, dan Asia Tenggara. Peradaban Islam yang melibatkan beragam kebudayaan tersebut, memberi ruang dan perhatian yang sama kepada orang-orang Muslim dan non-Muslim, meskipun orang-orang Muslim dalam posisi yang dominan.

Simpulan dari konsep multikulturalisme yang dikemukakan oleh Aldridge, Gollnick, Mahayana, Ricci, dan Blum di satu pihak, dan fakta tentang multikulturalisme dalam Islam oleh Sachedina, Hussain, dan Lawrence pada pihak yang lain, maka multikulturalisme adalah nilai-nilai universal kemanusiaan yang mencakup (1) kesatuan kemanusiaan [*unity of humankind*], (2) kompetisi dalam kebaikan [*competition in good works*], (3) memberi maaf kepada orang lain [*forgiveness toward humankind*], (4) dialog atau ko-eksistensi dan pro-eksistensi, (5) kehidupan bersama [*living together*], (6) kesederajatan [*equality* atau *egalitarianism*], (7) saling memahami [*mutual understanding*], (8) saling menghargai [*mutual respect*], (9) kejujuran [*trust*], (10) berpikir positif [*positive thinking*], (11) toleran [*tolerance*], (12) rekonsiliasi [*reconciliation*], (13) resolusi konflik [*conflict resolution*], (14) kedamaian [*peace*], (15) menghindari kekerasan [*non violence*], dan (16) kesejahteraan sosial [*social justice*].

METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang dilakukan di Kota Solo selama tahun 2013. Data-data diambil dari lapangan, di mana populasi penelitiannya mencakup seluruh masjid-masjid yang di dalamnya dirayakan dengan peristiwa-peristiwa keagamaan dan penyampaian ceramah keagamaan. Penentuan representasi populasi dilakukan melalui teknik *stratified purposive sampling* dengan mempertimbangkan tiga aspek, yaitu: variasi organisasi sosial-keagamaan; variasi lokasi dan ketersebarannya; dan variasi cakupan geografis dari gerakan (lokal, nasional, regional, internasional). Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi non-partisipan, wawancara, dan dokumentasi.

Masjid yang dipilih yaitu masjid yang memiliki jamaah dengan kegiatan pengajian berbentuk ceramah atau mimbar. Dari hasil pengamatan lapangan peneliti menemukan 10 masjid yaitu: Al-Riyadhah, Al-Mufasssir, Al-Jami', Al-Ishlah, Al-Muslim, Al-Kabir, Al-Maghrib, Al-Ashalah, Al-Sunnah, dan Al-Qaim. Jamaah-jamaah pengajian tersebut tersebar di berbagai lokasi di Kota Solo, dan mewakili variasi kelembagaan dan corak keislaman. Secara kategoris 10 jamaah di atas dapat dibagi ke dalam empat kelompok: *Pertama*, jamaah dengan anggota kecil (kurang dari 40 orang) yang terdiri dari orang-orang dewasa dan lanjut usia. *Kedua*, jamaah pengajian yang memiliki jumlah peserta lebih besar (mencapai ratusan) dan sebagian di antaranya adalah kaum muda. *Ketiga*, jamaah yang relatif homogen dan monokultural karena hampir semua anggota jamaah ini berasal dari etnik Jawa dan mengikuti ceramah dari narasumber yang memiliki corak keagamaan sama, yaitu "Islam salafi". *Keempat*, jamaah pengajian yang berasal dari latar belakang yang beraneka ragam, baik dalam arti etnik, tingkat sosial-ekonomi, organisasi sosial keagamaan, maupun partai politik, sehingga relatif lebih cair dan multikultural.

Data terkumpul kemudian dianalisis dengan menggunakan *content analysis*. Analisis isi di

sini digunakan untuk menelaah lingkup materi khotbah agama dan ceramah di masjid-masjid yang berbeda di Solo, dan mengidentifikasi aspek-aspek multikultural dan anti-multikultural yang disampaikan dalam khotbah dan ceramah. Analisis isi juga berupaya mengungkap *hidden meaning* dari suatu artikulasi bahasa dalam memproyeksikan atau merepresentasikan realitas yang dipahami dan ditampilkan secara subjektif oleh penceramah keagamaan.

Secara fokus penelitian ini hanya membahas corak masjid "Islam Salafi". Pertimbangan pengambilan fokus yaitu masjid dengan corak Islam Salafi memiliki potensi besar dalam penyebaran multikulturalisme atau anti-multikultural. Sehingga dengan memfokuskan pada masjid "Islam Salafi" permasalahan penelitian akan dapat dengan mudah terjawab. Namun demikian corak masjid yang lain tetap kami singung sebatas sebagai data pendamping untuk melengkapi, atau mempertegas hasil dari penelitian ini.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Kecenderungan Puritanisme di Mimbar Masjid Kota Solo

Diantarasepuluh jamaah masjid sebagaimana disebutkan dalam metode penelitian, ada empat jamaah masjid yang sangat menonjol karakteristik Salafinya yaitu: Al-Ishlah, Al-Jami, Al-Mufasssir, Al-Ashlah. Empat jamaah masjid memiliki kesamaan misi, yaitu mengajarkan Islam berdasarkan kemurnian tauhid dan puritanisme kaku. Jaringan di antara mereka dibentuk oleh jamaah-jamaah masjid tersebut, terutama jamaah lokal, yang tidak bersifat struktural tetapi koordinatif, terutama melalui tokoh-tokoh yang sekaligus narasumber di beberapa jamaah pengajian lainnya. Sekurang-kurangnya terdapat empat faktor yang mempertemukan keempat jamaah tersebut.

Pertama, keempat jamaah tersebut memiliki corak keagamaan yang dalam dokumen Al-Ishlah disebut dengan "Islam Salafi". Ustaz Mu'allim sebagai salah satu tokoh penting dalam jaringan

keempat jamaah tersebut selalu menghindari sebutan-sebutan yang menunjukkan kategorisasi. Ia menyebutnya dengan istilah "*Dien al-Islam*" atau "Al-Islam saja". Menurut tokoh ini, Islam yang diberi kata sifat tertentu bukanlah Islam yang sebenarnya. Jamaah pengajian Salafi ini kebanyakan muncul pada era Orde Baru dan era Reformasi. Kecenderungan mereka tampak mengulangi gerakan puritan yang pernah dilakukan oleh Muhammadiyah pada paruh pertama abad ke-20. Namun sifat puritan mereka melampaui apa yang ditunjukkan oleh Muhammadiyah. Muhammadiyah memang melakukan "purifikasi keimanan", sebagaimana ditunjukkan oleh Peacock (1978), namun moderat dalam pendekatan terhadap sasaran dakwah. Apa yang ditunjukkan oleh empat jamaah ini bukan sekadar melakukan pelabelan dengan TBC (takhayul, bid'ah dan churafat), bahkan sebagian di antara mereka melakukannya dengan kekerasan.

Paham keagamaan "puritan berlebih" semacam itu tentu saja menunjukkan nilai-nilai anti-multikultural. Karena mereka tidak dapat menunjukkan sikap penghormatan dan penghargaan atas kelompok-kelompok lain dan berbeda. Bahkan pada satu titik mereka telah melakukan "kekerasan" baik yang bersifat verbal (berupa caci maki, pelabelan yang cenderung menyerang) maupun fisik (seperti pembubaran pengajian komunitas lain).

Kedua, keempat jamaah masjid tersebut memiliki orientasi politik "Ukhuwwah Islamiyyah" (persaudaraan Islam) yang bertujuan untuk mempersatukan umat Islam dalam arti politik dan kekuasaan. Secara ideologis, keempat jamaah pengajian tersebut mempunyai hubungan dengan jamaah Al-Muslim awal yang didirikan oleh Kiai Ahmad Dahlan pada masa sebelum kemerdekaan RI, yang diilhami oleh gerakan Pan-Islamisme di Arab Saudi pada awal abad ke-20. Orientasi semacam ini terkait dengan karakteristik yang pertama, puritanisme berlebih. Paham tauhid jamaah ini agak menyerupai tauhid hakimiah, seperti yang pernah ditunjukkan dalam

ajaran NII Kartosuwiryo. Maka wajar bila ada kecenderungan di kalangan jamaahnya pada cita-cita menegakkan syariah Islam dalam konteks politik. Inilah yang membawa mereka juga pada harapan akan lahirnya "pan-Islamisme" baru seperti yang pernah digaungkan oleh Jamaluddin al-Afghani dan Hizbut Tahrir.

Ketiga, tokoh-tokoh penting dalam keempat jamaah masjid tersebut memiliki tradisi pembelajaran yang sama, yaitu tradisi tafsir. Sebagian besar rujukan yang digunakan oleh para penceramah di empat jamaah pengajian tersebut berupa kitab-kitab tafsir (semacam *Tafsir al-Qurtuby*, *Tafsir Ibnu Katsir*, *Tafsir Ibnu Abbas*, *Tafsir al-Manar*, *Tafsir Al-Maraghi*, dan Tafsir Sayyid Qutub *FiDhilal al Quran*) dan kitab-kitab hadis, terutama *kutub al-sittah* (*Shahih Bukhary*, *Shahih Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan Tirmizy*, *Sunan Nasa'i*, dan *Sunan Ibnu Majah*), di samping kitab-kitab hadis tentang fikih, semacam *Bulughul Maram*, *Nailul Author*, dan *Ibanatul Ahkam*.

Keempat, jamaah-jamaah pengajian tersebut memiliki misi yang sama, yaitu memurnikan ajaran Islam. Sasaran utama jamaah pengajian ini adalah masyarakat Muslim sendiri yang selama ini dianggap telah tercemari oleh unsur-unsur yang berasal dari luar Islam. Dalam konteks ini, mereka ingin agar umat Islam bersih dari anasir animisme, dinamisme, agama-agama dan kepercayaan lain yang berkembang dalam budaya lokal Jawa. Karena itu, mereka sering melontarkan kritikan tajam pada paham "Islam Kejawaen" dan sinkretisme. Budaya Jawa yang sangat lekat dengan kehidupan masyarakat Solo menjadi sasaran utama ceramah-ceramah mereka. Dengan demikian, karakteristik *hatred speech* atas budaya lokal/budaya Jawa cukup mewarnai dalam syiar keagamaan jamaah mereka.

Ceramah keagamaan pada dasarnya merupakan suatu proses sosialisasi dan internalisasi nilai-nilai yang memberikan kontribusi pada konstruksi corak keagamaan masyarakat. Oleh karena itu, identifikasi kecenderungan muatan ceramah keagamaan

ini dapat membantu menjelaskan sejumlah fenomena yang ditengarai sebagai radikalisme masyarakat.

Gambaran di atas menunjukkan bahwa kemurnian ajaran Islam, merupakan persoalan utama yang mendasari misi kelembagaan sebagian besar jamaah pengajian. Penekanan ini tak bisa dilepaskan dari konteks lebih luas dialektika Islam dan budaya Jawa. Komunitas Muslim berada di titik pusat tarik-menarik antara Islam dan budaya Jawa. Oleh karena itu, praktik-praktik yang mengandung simbol budaya Jawa, semacam ritus perjalanan hidup (sejak pra-kelahiran hingga pasca kematian [*rites de passage*]), yang masih menjadi bagian penting dari kehidupan sebagian masyarakat, merupakan sasaran penting dakwah bagi sebagian besar jamaah pengajian.

Fakta lain yang mendukung kecenderungan puritanisme itu adalah jaringan penceramah dan khatib. Para penceramah dan khatib dari masjid Al-Mufassir, Al-Ishlah, Al-Jami', dan Al-Ashlah membuka diri untuk memberikan ceramah dan khutbah di masjid-masjid yang tersebar di kota Solo, termasuk di masjid Al-Maghrib, Al-Riyadhah, Al-Muslim, Al-Sunnah dan Al-Qaim. Para penceramah mereka bahkan berinisiatif untuk mengisi ceramah di masjid manapun. Mereka menawarkan diri kepada para takmir masjid lain untuk agar mereka dapat berceramah dan khutbah di masjid-masjid yang mereka kelola. Sementara itu, Al-Kabir kurang memberikan tempat kepada para penceramah tersebut karena alasan penentangan mereka terhadap tradisi-tradisi yang *diuri-uri* oleh masjid ini di bawah dukungan Keraton. Pada saat yang sama, masjid Al-Mufassir, Al-Ishlah, Al-Jami', Al-Ashlah melakukan seleksi sangat ketat terhadap para penceramah dari luar kelompok mereka. Hanya penceramah yang segaris dengan ideologi mereka yang dapat menjadi penceramah dan khatib di tempat-tempat ini.

Tumbuh dan berkembangnya jamaah Al-Mufassir, Al-Ishlah, Al-Jami', Al-Ashlah, dan sampai pada tingkat tertentu Al-Maghrib

merupakan manifestasi "perceraian" atau setidaknya penarikan jarak antara Islam dan budaya Jawa. Oleh karena itu, beberapa tradisi budaya Jawa, termasuk beberapa praktik yang diselenggarakan oleh Keraton Kasunanan di masjid Al-Kabir, merupakan persoalan-persoalan yang menjadi topik di jamaah-jamaah masjid ini. Al-Kabir karena sangat erat hubungannya dengan keraton, masjid ini menjadi salah satu pusat pewarisan dan pelestarian praktik-praktik tradisi dan kebiasaan-kebiasaan Jawa, seperti *gerebeg maulud*, *gerebeg besar*, *malam selikuran*, dan sebagainya yang merepresentasikan kukuhnya pengaruh budaya Jawa dalam ritual keagamaan yang terkait dengan Islam.

Salah satu faktor yang memberikan kontribusi pada *persepsi negatif* dan *sikap negatif* Islam terhadap budaya Jawa ini adalah karena sebagian kesenian Jawa digunakan sebagai propaganda paham komunisme dan diadopsi oleh Gereja dan lembaga-lembaga pendidikan Kristen sebagai media penyebaran agama, sehingga berbagai jamaah masjid menempatkan budaya Jawa sebagai kekuatan yang dapat mengancam ajaran Islam, sebagaimana halnya komunisme dan Kristenisasi.

Hanya jamaah Al-Kabir yang menerima dialog antara Islam dan budaya Jawa. Hingga saat ini, Al-Kabir dikelola bersama oleh Departemen Agama, MUI, dan Pangageng Parentah Keraton Kasunanan. Pengurus dan narasumber di Al-Kabir lebih didominasi oleh orang-orang tradisional. Kaum puritan, apalagi kaum salafi, kurang berpengaruh di sini. Ceramah-ceramah agama dan khutbah di sini lebih banyak didominasi corak keagamaan pengurus dan narasumber didasarkan atas pertimbangan-pertimbangan pro tradisi karena Keraton Kasunanan sendiri, yang secara historis merupakan pemilik masjid Al-Kabir, juga menyadari keberadaan lembaga-lembaga Islam yang berseberangan dengan tradisinya. Ini mendorong Keraton Kasunanan dan masjid Al-Kabir selama ini sangat menunjukkan preferensi tradisional daripada organisasi-organisasi Islam lainnya.

Hal ini menyiratkan adanya "potensi perebutan kekuasaan" dalam jamaah Al-Kabir, yang cepat atau lambat akan "meletus" baik secara ramai ataupun diam-diam. Al-Kabir merupakan wilayah strategis dan menjadi titik pusat kontestasi antara Islam modernis, Islam tradisional, Keraton Kasunanan, dan pemerintah. Penguasaan atas Al-Kabir bisa menjadi simbol penting dominasi yang satu atas lainnya.

Kontestasi di muka dapat dimaknai dari dua sisi. Sejalan dengan tesis Sachedina (2001), perebutan pengaruh merupakan cermin kelaziman dari "pluralisme demokratis". Dalam arena ini, tampak bahwa paham-paham keagamaan yang ada memiliki ruang dan peluang yang sama untuk hidup dan berkembang. Konteks ini membuka kemungkinan pola negosiasi dan kompromi, sehingga secara ideal maupun praktik multikultural akan muncul "ruang bersama" untuk berkomunikasi, sebagaimana analisis Gollnick (1983). Pada saat yang sama, kontestasi ini juga bisa mengarah pada terjadinya kompetisi dalam hal-hal kebaikan, sebagaimana ditegaskan oleh Sachedina. Kemungkinan untuk terjadinya hibridasi juga sangat terbuka di sini. Namun di sisi lain, boleh jadi kontestasi itu mendorong kelompok-kelompok keagamaan itu menarik diri dari relasi dan komunikasi multikultural dengan "orang luar". Tentu saja ini berpotensi mengukuhkan sikap dan perilaku anti-multikultural karena mereka menciptakan *segregasi* dari kelompok lainnya.

Kontestasi Radikal dalam Mimbar Masjid Kelompok "Salafi"

Tema-tema ceramah keagamaan dalam jamaah-jamaah masjid secara garis besar dapat dikategorikan menjadi lima, yaitu: kesalehan individual, kesalehan sosial, nilai-nilai multikulturalisme internal (Muslim), nilai-nilai multikulturalisme eksternal, serta nilai-nilai anti-multikulturalisme dan stigma kepada orang lain, dan isu terorisme.

Tema-tema ceramah di berbagai jamaah pengajian lebih menekankan pada kesalehan

individu, dan kesalehan sosial utamanya dalam konteks hubungan sesama Muslim (hubungan intraagama). Persoalan-persoalan mengenai interaksi dengan pihak lain, terutama non-Muslim (hubungan antaragama), kurang mendapatkan perhatian cukup, sehingga materi ceramah yang terkait dengan nilai-nilai multikulturalisme sangat sedikit dibandingkan dengan kesalehan, baik yang terkait dengan akhlak, fikih ibadah maupun tauhid.

Kecenderungan ini menunjukkan bahwa umumnya jamaah masjid/pengajian secara sosial baru berada pada tahapan “koeksistensi” minimal. Mereka memang hidup bersama dengan “orang lain agama”, tetapi sikap dan perilaku mereka masih “*ignorance*”, masa bodoh atas kehadiran orang lain agama tersebut. “Hidup bersama” semacam ini, meminjam analisis Aldridge, berarti masih memaknai multikulturalisme dalam definisi paling sederhana sebagai tatanan yang terdiri dari agama etnik, budaya dan agama. Bahkan kondisi ini bisa disebut sebagai anti-multikultural karena mereka tidak menyapa dan bergaul dengan dan dalam keragaman masyarakat itu sendiri.

Nilai multikulturalisme yang banyak muncul adalah saling menghargai dan saling memahami. Variasi nilai multikulturalisme terbanyak ditemukan di jamaah pengajian Al-Riyadhah, yang mencakup nilai kesatuan umat manusia, berlomba dalam kebaikan, kehidupan bersama, saling memahami, saling menghargai, saling percaya, berpikir positif, toleransi, perdamaian nirkekerasan, dan keadilan sosial. Nilai kesederajatan, saling memahami, saling menghargai, toleransi, perdamaian, dan nir-kekerasan ditemukan dalam jamaah Al-Mufassir. Nilai memberi maaf pada orang lain, saling memahami, saling menghargai, toleransi, rekonsiliasi, perdamaian, dan nir-kekerasan ditemukan dalam jamaah Al-Kabir. Nilai kehidupan bersama, kesederajatan, saling memahami, saling menghargai, kejujuran, berfikir positif, dan toleransi ditemukan dalam jamaah Al-Maghrib. Nilai kesatuan

umat manusia, berlomba dalam kebaikan, dan kehidupan bersama ditemukan dalam jamaah Al-Sunnah. Nilai kehidupan bersama, saling menghargai, dan toleransi ditemukan dalam jamaah Al-Ashalah. Nilai saling memahami dan saling menghargai ditemukan dalam jamaah Al-Jami’. Nilai perdamaian dan nirkekerasan ditemukan dalam jamaah Al-Muslim.

Sebagian nilai-nilai yang disampaikan dalam berbagai jamaah pengajian, terutama Al-Riyadhah, Al-Maghrib, dan Al-Sunnah adalah nilai-nilai multikulturalisme yang melibatkan komunitas non-Muslim (lintas agama); yang disampaikan dalam jamaah pengajian Al-Mufassir dan Al-Jami’ merupakan nilai-nilai multikulturalisme internal masyarakat Muslim, sedangkan nilai-nilai multikulturalisme yang disampaikan di jamaah pengajian Al-Kabir mencakup kedua-duanya, baik hubungan komunitas Muslim dan non-Muslim, maupun di antara komunitas Muslim sendiri.

Pada skala tertentu, multikulturalisme eksternal dan internal tampak dalam jamaah Al-Riyadhah, Al-Maghrib, Al-Sunnah, dan al-Sunnah. Tiga jamaah pertama sesungguhnya memiliki latar belakang sebagai organisasi sosial-keagamaan yang gencar menghadapi tantangan Kristenisasi. Namun demikian, mereka juga jamaah yang rasional dalam pergaulan sosial. Mereka juga terbiasa menjadikan tantangan Kristenisasi sebagai peluang untuk mengembangkan kerja-kerja nyata di bidang pendidikan, kesehatan dan layanan sosial. Karena itu, mereka terbiasa untuk tetap dapat hidup berdampingan, dan saling menghargai satu sama lain, dan bahkan siap berkompetisi dalam dakwah dan syiar keagamaan. Jamaah yang terakhir, Al-Kabir, menunjukkan sikap yang sangat terbuka terhadap multikulturalisme internal maupun eksternal, mengingat jamaah ini berada di bawah lingkungan Keraton Kasunanan dan Pasar Klewer. Akses untuk kehadiran berbagai orang dengan segala kepentingan bisa dijumpai dalam jamaah yang sangat cair ini. Empat jamaah pengajian ini benar-benar representasi dari sikap dan perilaku multikultural

sebagaimana ditegaskan oleh Sachedina (2001), Gollnick (1983) dan Mahayana (2001).

Di samping nilai-nilai multikulturalisme, ceramah di berbagai jamaah pengajian juga menyampaikannilai-nilaianti-multikulturalisme, semacam klaim kebenaran (hanya Islam yang benar atau hanya mazhab/golongannya yang benar), prasangka dan stereotip (pandangan negatif tentang pihak lain, terutama Yahudi dan Nasrani, serta kelompok Muslim yang tidak sealiran), stigma dan penghakiman (pelabelan bahwa pihak lain itu negatif dan salah atau buruk), eksklusivisme (anjuran untuk tidak berhubungan dengan pihak lain), arogansi kelompok (bahwa kelompoknya lebih unggul daripada kelompok lain), pembelaan terhadap aksi kekerasan (ungkapan simpati terhadap tindak kekerasan yang telah dilakukan oleh orang-orang yang dianggap baik atau benar), dan pembelaan terhadap aksi melanggar hukum (ungkapan simpati pada tindakan pelanggaran hukum negara yang telah dilakukan oleh orang-orang yang dianggap baik atau benar).

Nilai-nilai anti-multikulturalisme yang ditemukan di jamaah Al-Jami' meliputi klaim kebenaran, prasangka, stigma dan penghakiman, berpikir negatif, pembelaan atas tindak kekerasan, dan pembelaan atas pelanggaran hukum. Nilai-nilai yang ditemukan di jamaah Al-Kabir mencakup klaim kebenaran, prasangka, stigma, eksklusivisme, dan pembelaan atas tindak kekerasan. Nilai-nilai yang ditemukan di jamaah Al-Mufasssir meliputi klaim kebenaran, prasangka, stigma dan penghakiman, serta arogansi kelompok). Nilai-nilai yang ditemukan di jamaah Al-Ishlah meliputi klaim kebenaran, prasangka dan stereotip, stigma, dan berpikiran negatif.

Adapun Al-Qaim dan Al-Ishlah sama sekali tidak memunculkan nilai-nilai multikulturalisme. Namun demikian, dalam kaitannya dengan relasi Muslim-non-Muslim, kedua jamaah pengajian ini sangat berbeda. Al-Qaim tidak menyampaikan nilai-nilai multikulturalisme karena memang tidak membahas hubungan antara komunitas

Muslim dan non-Muslim; sedangkan Al-Ishlah membahas relasi Muslim-non-Muslim tetapi yang dimunculkan adalah nilai-nilai anti-multikulturalisme.

Klaim kebenaran muncul di sebagian besar jamaah pengajian, yaitu: Al-Riyadhah, Al-Mufasssir, Al-Jami', Al-Ishlah, Al-Kabir, dan Al-Ashlah. Prasangka dan stereotip juga muncul di sebagian besar jamaah kecuali Al-Riyadhah, Al-Muslim, Al-Maghrib, dan Al-Qa'im. Adapun stigma dan penghakiman muncul di jamaah Al-Mufasssir, Al-Jami', Al-Kabir, dan Al-Ashlah; eksklusivisme muncul di jamaah Al-Ishlah dan Al-Kabir; berpikiran negatif muncul di jamaah Al-Jami' dan Al-Ashlah; arogansi kelompok muncul di Al-Mufasssir dan Al-Maghrib; pembelaan terhadap tindak kekerasan muncul di Al-Jami' dan Al-Kabir; dan pembelaan terhadap tindakan melanggar hukum muncul di Al-Jami'.

Setelah keluarnya fatwa MUI tentang larangan paham sekularisme, pluralisme dan liberalisme pada bulan Juli 2005, hampir semua ceramah keagamaan mengecam kelompok-kelompok yang mengusung paham tersebut dengan sebutan 'sipilis'. Jaringan Islam Liberal (JIL) dihujat di mana-mana.

Hatred speeches atau ceramah mengandung pesan kebencian tampaknya cukup menonjol di beberapa jamaah pengajian. Ini menengarai bahwa kebebasan berbicara sebagai akibat dari reformasi pasca 1998, telah dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok radikal untuk menegaskan identitas keagamaan mereka di atas permukaan dan bahkan berhadap-hadapan dengan kelompok lain dan kelompok lain agama. Multikulturalisme yang pada hakikinya merupakan mosaik yang mencerminkan keanekaragaman menurut Gollnick (1983), justru membuat mereka makin eksklusif dan anti-multikultural. Jamaah-jamaah yang eksklusif ini menjelma sebagai *microculture* yang terpisah dari kebudayaan makronya, karena mereka mempersepsi diri sebagai kelompok yang terkepung. Meminjam analisis Hussain, mereka "merasa" menjadi minoritas yang tertindas dan termarginalkan. Mentalitas tekepung inilah yang

menjerumuskan mereka ke dalam "mangkuk kalis" yang memisahkan *microculture* dari *macroculture* seperti minyak dan air yang enggan berbaur. Bahkan dalam tingkatan tertentu, menurut bahasa Ricci (2002) dan Blum (2002), mereka tidak senang dengan perbedaan dan keragaman kebudayaan masyarakatnya.

Pemetaan kandungan isi ceramah keagamaan di atas menyiratkan terjadinya dinamika relasi sosial masyarakat, baik antarkomunitas Muslim maupun antara komunitas Muslim dan non-Muslim, yang menunjukkan kontinuitas dan perubahan. *Pertama*, di kalangan sebagian masyarakat Muslim terjadi suatu proses "radikalisasi" keagamaan melalui bentuk-bentuk klaim kebenaran (*self-righteousness*) yang kurang memberikan apresiasi pada keanekaragaman dan praktik hidup berdampingan. Klaim ini muncul terutama pada waktu pembahasan tentang ajaran Islam dikaitkan dengan ajaran agama lain dan nilai-nilai tertentu yang dianggap berasal dari sumber-sumber non-Islam, terutama budaya Jawa. Klaim ini menyebabkan dialektika antara Islam dan budaya Jawa menjadi kurang selaras. Sikap positif terhadap budaya Jawa hanya ditemukan di jamaah pengajian Al-Kabir. Budaya Jawa tidak menjadi rujukan nilai bahkan menjadi sasaran kritik dan kambing hitam terhadap ketidakmurnian ajaran Islam. Proses ini dapat menjelaskan alasan kelangkaan bentuk-bentuk kerjasama antara lembaga-lembaga keagamaan Islam dan lembaga-lembaga kebudayaan Jawa.

Kedua, sebagian masyarakat Muslim mengalami proses radikalisi menuju "Islam Salafi" yang dianggap sebagai konsep ajaran Islam yang murni dan ideal. Radikalisi ini dipelopori oleh jamaah pengajian yang secara historis relatif baru (lahir sesudah tahun 1970), semacam Al-Jami', Al-Mufasssir, dan Al-Ashlah. Radikalisi ini menyiratkan perkembangan tahap lanjut dari gerakan purifikasi yang mulai berlangsung sejak awal abad kedua puluh, seiring dengan kelahiran Muhammadiyah yang kemudian diikuti oleh sejumlah organisasi lain. Kemunculan organisasi-organisasi baru ini bukan semata-mata suatu

kelatahan, melainkan merupakan respon terhadap Muhammadiyah yang dianggap lamban atau kurang tegas dalam sejumlah persoalan tertentu, seperti yang ditunjukkan oleh Majelis Tafsir Al-Quran (MTA) dan Tarbiyah.

Ketiga, terdapat kecenderungan untuk mengidentifikasi Islam sebagai kekuatan politik yang dapat dimobilisasi untuk tujuan-tujuan tertentu. Kekuatan politik ini tidak dipahami dalam pengertian partai politik atau kekuasaan dalam pemerintahan, tetapi sebagai kekuatan tawar-menawar (*bargaining power*) atau kelompok penekan (*pressure group*) terhadap kekuatan-kekuatan kelompok lain, sebagaimana tercermin melalui peran yang dimainkan oleh Front Pembela Islam Solo (FPIS) dalam kebijakan pemerintah Kota terhadap tempat-tempat hiburan selama bulan puasa, aksi *sweeping* warga Amerika di sejumlah hotel di Solo sebagai protes terhadap invasi Amerika terhadap Irak, dan aksi penutupan Radio PTPN sebagai protes terhadap Pendeta Wilson yang dianggap menghina Islam, dan sebagainya.

Dengan demikian, bagi sebagian komunitas Muslim Solo, orientasi menuju Islam Salafi merupakan suatu kebutuhan penegasan identitas. Penegasan identitas ini diperlukan bukan hanya dalam kaitannya dengan relasi Muslim dan non-Muslim, atau Islam dan budaya Jawa, melainkan juga dalam kaitannya dengan kekuatan-kekuatan global asing.

Menyempitnya Ruang Multikulturalisme Penyebab Munculnya Radikalisme

Orientasi keagamaan jamaah pengajian secara garis besar dapat dibedakan menjadi dua, yaitu orientasi umum dan orientasi khusus. Yang dimaksud dengan orientasi umum adalah karakteristik-karakteristik yang menjadi kecenderungan semua organisasi jamaah pengajian: yakni beorientasi pada pengajaran dan pengamalan ajaran Islam dalam praktik kehidupan sehari-hari, baik sebagai individu maupun kelompok; sebagian besar materi ceramah bersifat umum (tanpa gradasi atau

spesifikasi) dan; berorientasi pada dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* kepada sesama Muslim, bukan non-Muslim; dan tidak memiliki khalayak sasaran dakwah secara khusus, semacam pengajian khusus untuk anak-anak, remaja, kaum muallaf, kelompok pendakwah, atau khalayak sasaran khusus lainnya.

Orientasi khusus jamaah pengajian dapat dikelompokkan menjadi empat kategori: *Pertama*, memfasilitasi pembelajaran agama, menyediakan kesempatan kepada masyarakat Muslim untuk belajar agama Islam dengan cara menyediakan sumber belajar seperti (kiai/ustaz, kitab, dan tempat (seperti jamaah Al-Riyadhah, Al-Qaim, Al-Sunnah, dan Al-Muslim). *Kedua*, membangun keselarasan antara ajaran Islam dan kebudayaan Jawa, yang hanya dijumpai dalam jamaah Al-Kabir. *Ketiga*, memurnikan ajaran Islam, membersihkan dari unsur-unsur non-Islam, baik yang berasal dari keyakinan dalam agama-agama sebelum Islam (Hindu, Buddha, animisme dan dinamisme), maupun praktik-praktik tradisi dalam budaya Jawa (seperti jamaah Al-Mufasssir, Al-Jami', Al-Ishlah, dan Al-Maghrib). *Keempat*, meluruskan pemahaman *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah* dan budaya Jawa (jamaah Al-Ashalah), yaitu mengembalikan hal-hal yang tidak sesuai kepada ajaran Islam yang benar. Ini didasarkan pada pemikiran bahwa aliran *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah*, sampai pada tingkat tertentu sudah menyimpang dari ajaran Islam sebagaimana yang dipraktikkan oleh Rasulullah dan para sahabat (*Salaf al-Shalih*). Salah satu faktor yang memberikan kontribusi pada penyimpangan tersebut adalah budaya Jawa yang berakar pada agama-agama sebelum Islam (Hindu, Buddha, animisme dan dinamisme).

Uraian di atas menunjukkan bahwa kontestasi antara Islam dan budaya Jawa masih terus berlangsung dan mengarah pada pola "konflik" yang lebih eksplisit. Pada awal abad kedua puluh, seiring lahirnya Muhammadiyah, dialektika Islam dan budaya Jawa mulai mengambil bentuk "konflik", terutama pada waktu Muhammadiyah menyatakan "perang" melawan "*takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*". Langkah ini kemudian

diikuti oleh beberapa organisasi lain yang lahir sesudahnya, semacam Al-Ishlah dan Al-Mufasssir, serta metamorfosis Al-Jami' setelah tahun 1970-an di bawah pimpinan ustaz Mu'allim.

Budaya Jawa yang secara historis memiliki kelenturan luar biasa dalam menaturalisasikan unsur-unsur dari luar, termasuk dari Islam, kini mulai tampak kelelahan pada waktu berhadapan dengan kekuatan Islam modernis yang berorientasi purifikasi. Di satu sisi, Islam modernis menjadi semakin kuat, terutama karena didukung oleh berbagai sekolah dan majelis taklim yang diselenggarakan oleh organisasi-organisasi Islam modernis (Peacock, 1978). Di sisi lain, Keraton tidak mempunyai cukup energi untuk mempertahankan keselarasan Islam dan budaya Jawa, sementara lembaga-lembaga pengembangan budaya Jawa lainnya mulai kehilangan peminat seiring dengan gelombang modernisasi yang menekankan pada nilai-nilai rasionalitas dan pragmatisme.

Pondok pesantren Al-Muslim, yang secara historis mempunyai hubungan erat dengan Keraton Kasunanan dan lembaga pendidikan Mambaul 'Ulum, sehingga memiliki apresiasi yang tinggi pada budaya Jawa, sempat mengalami metamorfosis menjadi organisasi ideologis, dan kemudian pecah. Salah satu faksinya kini menjadi Al-Muslim perguruan yang berorientasi pada pendidikan.

Jamaah pengajian Al-Ashalah juga mengklaim bahwa Islam adalah "Al-Islam", sebagaimana yang diajarkan dalam jamaah pengajian ini. Bentuk-bentuk lainnya, yang diberi embel-embel (Islam liberal, Islam sekular, Islam progresif, Islam moderat, dan lain-lain) adalah Islam palsu.

Ceramah-ceramah terkait dengan Islam liberal, Islam sekular, Islam progresif, dan Islam moderat menunjukkan sarkasme para dai terhadap isu-isu tersebut. Gayung bersambut atas fatwa MUI tentang paham sekularisme, pluralisme dan liberalisme, mereka memandang paham-paham itu adalah sesat dan menyesatkan. Mereka sering menyingkatnya dengan "sipilis".

Menurut mereka, macam-macam Islam di atas merupakan refleksi ketidakberdayaan Islam atas imperialisme budaya Barat. Retorika mereka selalu mengkaitkan paham-paham Islam di muka dengan kepentingan ideologi Barat. Baratlah yang berada di balik semua pemikiran dan gerakan tersebut. Mereka sering melaknat Amerika, Australia dan Israel sebagai dalang dalam melemahkan akidah kaum Muslimin. Islam Liberal dan Jaringan Islam Liberal (JIL) dituduh sebagai corong Liberalisme Barat. Pemahaman mereka ini sejalan dengan pandangan Leonard Binder (1988), bahwa kaum liberal di kalangan tokoh dan intelektual Muslim pada hakikatnya menjadi media bagi diseminasi ide-ide mengenai sekularisme dan liberalisme di dunia Islam.

Bersamaan dengan isu "sipilis", para penceramah juga mendiskreditkan Barat berhubungan dengan masalah "Islam dan Terorisme". Amerika Serikat dan Australia menjadi "bulan-bulanan" retorika mereka. Skenario Amerika dan Australia, menurut mereka, hanyalah bualan dan pantulan dari *Islamophobia* atas Islam dan kaum Muslim. Perang Amerika dan Australia atas terorisme sesungguhnya, dalam pandangan jamaah, merupakan sikap paranoid yang tak beralasan. Perang atas terorisme juga, menurut mereka, lebih menyajikan "Perang Salib" dalam kemasan baru.

Sementara itu, orientasi pemurnian ajaran Islam berkembang semakin meluas dan menjadi isu penting di berbagai jamaah pengajian, terutama yang mempunyai jumlah besar anggota, semacam Al-Mufasssir, Al-Jami', dan Al-Ashalah, atau jamaah pengajian yang menjadi bagian dari organisasi yang memiliki struktur hingga tingkat nasional, semacam Al-Ishlah dan Al-Maghrib. Orientasi purifikasi ini semakin mengkristal dan mulai menjelma dalam bentuknya yang lebih radikal berupa Islam Salafi melalui kredo "Salaf al-Shalih", sebagaimana tercermin dalam munculnya Al-Ashalah.

Popularitas jamaah pengajian yang berorientasi purifikasi menunjukkan kecenderungan keseragaman corak keislaman di

kalangan masyarakat Muslim, yang di masa-masa mendatang memungkinkan terjadinya ideal bersama, sehingga perbedaan-perbedaan antarkomunitas Muslim, yang sering menjadi penghalang dalam upaya-upaya mempersatukan umat Islam, secara relatif menjadi semakin berkurang. Selain itu, masuknya agenda meluruskan budaya Jawa dalam misi purifikasi jamaah pengajian Al-Ashalah merupakan bentuk penegasan posisi berseberangan jamaah pengajian ini terhadap budaya Jawa dan sekaligus lembaga-lembaga yang mengembangkan budaya Jawa.

Fenomena-fenomena tersebut menyiratkan bahwa pada saat perbedaan antarkomunitas Muslim semakin kecil dan jarak antara corak keislaman masyarakat dan budaya Jawa semakin lebar, pada saat itu ruang multikulturalisme semakin menyempit. Bila tidak diciptakan mekanisme-mekanisme tertentu yang memungkinkan terjadinya dialog antarkomunitas, sempitnya ruang multikulturalisme akan memperbesar potensi konflik antarkelompok, baik Muslim dan non-Muslim, maupun antara Muslim modernis dan Muslim tradisional.

PENUTUP

Di samping kurangnya nilai-nilai multikulturalisme dalam ceramah keagamaan di berbagai jamaah pengajian, terdapat materi ceramah yang dapat dikategorikan sebagai antimultikulturalisme, semacam klaim kebenaran (*self-righteousness*), prasangka dan stereotip tentang kelompok masyarakat lain, terutama dalam konteks hubungan dengan non-Muslim dan negara-negara Barat, terutama Amerika dan Australia. Non-Muslim sering disejajarkan Kafir, Musyrik, Yahudi, dan Nasrani. Selain itu, negara-negara Barat, khususnya Amerika, hampir selalu diidentikkan dengan label-label tersebut.

Materi ceramah keagamaan menyiratkan adanya peningkatan intensitas gerakan pemurnian ajaran Islam. Gerakan pemurnian akidah Islam mengalami intensitas yang lebih tinggi pada paruh akhir abad kedua puluh, yang kemudian mengalami kristalisasi dengan dipopulerkannya

ideal "Salaf al-Shalih". Di sini pula dijumpai semacam proses "pengarusutamaan Salafi" melalui berbagai ceramah keagamaan – dengan basis empat jamaah pengajian – dan penyebaran para penceramah mereka ke banyak jamaah pengajian lainnya. Dengan cara ini, ideologi Salafi memperoleh perluasan ke berbagai jamaah pengajian lainnya. Seiring dengan meningkatnya intensitas tersebut, ceramah keagamaan juga menyiratkan resistensi terhadap budaya Jawa, yang dianggap memiliki peran besar dalam "mencemari" kemurnian ajaran Islam.

Akhirnya, perkembangan keagamaan Islam di Indonesia menunjukkan kecenderungan radikalisisasi yang ditunjukkan melalui sikap bermusuhan dan *hatred speeches* pada pihak-pihak tertentu yang dianggap sebagai ancaman terhadap Islam, yaitu: budaya lokal (yang dianggap sebagai sumber Tahayyul, Bid'ah, dan Khurafat), bangsa asing (yang dianggap identik dengan Barat, terutama Amerika, Australia dan Israel, yang merupakan sumber sekuralisme, pluralisme, dan liberalisme), dan warga non-Muslim (yang dianggap identik dengan kaum Yahudi dan Nasrani).

Mengingat proses radikalisisasi di atas pentingnya kiranya kelompok-kelompok Islam moderat yang selama ini seperti *silent majority*, untuk mulai mewaspadai penyebaran aliran radikal melalui berbagai aktivitas keagamaan di masjid-masjid. Para pengelola masjid sudah semestinya memiliki agenda yang jelas untuk mengcounter gerakan Islam radikal tersebut. Mereka perlu mengelola sedemikian rupa siapa yang berhak menjadi penceramah dan khatib masjid dan materi keagamaan apa yang seyogyanya disampaikan dalam forum-forum ceramah dan khutbah itu. Para pembicara perlu disaring, demikian substansi dari isi ceramah keagamaan dan pengajian. Pada saat yang sama, pengelola masjid juga perlu melakukan diversifikasi aktivitas keagamaan di masjid untuk menarik minat jamaah dan komunitas Muslim umumnya agar tidak tertarik mengikuti kajian-kajian Islam yang cenderung fundamentalis dan radikal.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Makassary, Ridwan dan Gaus AF, Ahmad (eds.).2010. *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*. Jakarta: CSRC.
- Aulia, Faizal Yan. 2009. "Pandangan Pemuka Agama tentang Multikulturalisme dalam Mengatasi Fundamentalisme Agama dan Implikasinya terhadap Ketahanan Nasional Budaya: Studi di Kota Yogyakarta", Tesis UGM.
- Baidhaw, Zakiyuddin. 2005. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga.
- Baidi. 2010. "Agama dan Multikulturalisme: Pengembangan Kerukunan Masyarakat melalui Pendekatan Agama", *Millah edisi khusus* (2010): 1-29.
- Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago & London: The Chicago University Press.
- Burhan, Omar Khalifa, Purba, Ridlo M., Irmawati. 2013. "Peran Identitas Keagamaan dan Persepsi Ancaman AntarKelompok Agama terhadap Sikap Multikulturalisme Agama", *Sakkara USU*.
- Blum, Lawrence A. 2001. "Antirasisme, Multikulturalisme, dan Komunitas antarRas: Tiga Nilai yang Bersifat Mendidik bagi Sebuah Masyarakat Multikultural", dalam Larry May, *Etika Terapan I Sebuah Pendekatan Multikultural*, edisi terj. Sinta Carolina, dkk. Jogjakarta: Tiara Wacana.
- Fanie, Zainuddin dan Sabardilla, Atiq. 2000. *Sumber Konflik Masyarakat Muslim Muhammadiyah-NU Perspektif Keberterimaan Tahlil*. Solo: Muhammadiyah University Press.
- Fanie, Zainuddin et.al. 2002. *Radikalisme Keagamaan dan Perubahan Sosial*. Solo: Muhammadiyah University Press dan The Asia Foundation.

- Gollnick, Donna M. 1983. "Culture and Pluralism", dalam Donna M. Gollnick dan Philip C. Chinn. *Multicultural Education in Pluralistic Society*. London: The CV Mosby Company.
- Hefner, Robert W. 1998. "Civil Society and Democracy", dalam *Electronic Journal*, edisi May-June, vol. 2.no. 3, <http://civnet.org/journal/issue7/ftrehfn.htm>.
- Hussain, Amir. 2003. "Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialog", dalam Omid Safi, *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Bell & Bain Ltd., 252-269.
- Mahayana, Maman. 2001. "Sastra Indonesia dalam Perspektif Multikulturalisme", dalam *Media Indonesia Edisi Akhir Tahun 2001: Satu Indonesia*, <http://www.mediaindo.co.id/cetak/berita.asp>
- Mulyadi, M. Hari dan Soedarmono (dkk). 1999. *Runtuhnya Kekuasaan Keraton Alit: Studi Radikalisasi Sosial "Wong Sala" dan Kerusuhan Mei 1998*. Solo: LPTP.
- Nurhadiantomo. 2004. *Konflik-konflik Sosial Pri-Non Pri dan Hukum Keadilan Sosial*. Solo: Muhammadiyah University Press.
- Peacock, James L. 1978. *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. Menlo Park, California: The Benjamin/Cummings Publishing Company.
- Rommelink, Willem. 2001. *The Chinese War and the Collapse of the Javanese State, 1725-1743*. Leiden: KITLV, 1994. Edisi Indonesia terjemahan Anas Syahrul Alimi, *Perang Cina dan Runtuhnya Negara Jawa*. Yogyakarta: Jendela.
- Ricci, Nino. 2002. "What is Multiculturalism?", dalam *Journal of Canadian Heritage Multiculturalism*, vol. March 21, <http://www.pch.gc.ca/multi/what-multi-e.shtml>.
- Sachedina, Abdulaziz. 1990. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press.
- Shiraishi, Takashi. 1990. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*. New York: Cornell University Press.
- Suparlan, Parsudi. 2002. "Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural", *Makalah Simposium Internasional ke-3, Jurnal Antropologi Indonesia*, Denpasar Bali, 16-21 Juli.
- Syam, Nur. 2009. *Tantangan Multikulturalisme Indonesia: Dari Radikalisme Menuju Kebangsaan*. Yogyakarta: Kanisius.